لقد فتّشتُ – يقول مقدم البرنامج – في حلقاتٍ متفرّقة ومداخلاتٍ متباعدة على منصّاتٍ شتّى، ولا سيّما في «كلوب هاوس»، فاستوقفتني عباراتٌ للدكتور عبد الرحمن عمسيب؛ عباراتٌ فيها نبرةُ مراجعةٍ للتاريخ، وجرأةُ مساءلةٍ للخرائط. قبل أن نخوض في التفصيل، من هو عبد الرحمن عمسيب؟

تعريفٌ بالنّفس

يُجيب عمسيب على نحوٍ لا يستأنس بميزان التعريف الحداثي: «أصعبُ ما يُسأل عنه المرء أن يصف نفسه؛ فإنّي عبد الرحمن محمود محمد عمسيب، من الولاية الشماليّة، من جلاس – مركز مروي. ولسنا، يا سعد، نُعرِّف ذواتنا عندي على هيئة الفرد المعزول، بل على هيئة الجزء من الكلّ؛ لذلك بدأتُ بذكر المكان، والأصل، والسياق». ثمّ يمضي إلى جانب المهنة: **استشاري وقاية من الإشعاع الطبي**، بكالوريوس شرف في الأشعة التشخيصيّة وماجستير في ذات التخصص، مقيمٌ خارج السودان، يتنقّل بين دولتين أو أكثر. على أنّه يلفت النظر إلى أنّ الذي يعني الناس – في تقديره – **ليس المهنة وحدها**، بل **جانبُ الكتابة والفكرة**؛ فهناك – يقول – يجب أن يتكاثف جهدنا في المرحلة المقبلة.

من «النهر والبحر» إلى امتداد السلسلة التاريخيّة

وإذا سُئل عن سبب حضوره في هذه المنصّة، قال: «هي فكرة النهر والبحر، أو مشروع النهر والبحر؛ وأنا رئيس المنظمة التي تروّج له. ليست جسمًا مألوفًا لأنّ مشروعها نفسه غير مألوف». ويضيف أنّ هذه المنظمة **امتدادٌ تاريخي** لا انقطاعٌ مبتَدَع؛ فثمّة **«الأبروفيون»** قديمًا – كما تُحدّثنا كتابات **خالد حسن الكد** في الأفندية ومفاهيم القومية في السودان – جماعةٌ من شمال ووسط السودان، تتحرّك في إطارٍ ختميٍّ، تشعر بالتهديد القادم من الجهات الغربيّة والجنوبية الغربية، وتعي مبكّرًا دعوى «التهميش»، وتقرأ مبكرًا – كذلك – **الصراع الثقافي** الذي خاضه السودان بعد الاستقلال. «وأحسبني امتدادًا طبيعيًّا لأولئك»، يقول عمسيب، «فإنّي هنا اليوم – رئيسًا لمنظمة النهر والبحر – لا لأكتفي بالطرح، بل لأوثّق؛ ولئن قصُر الوقت فهذه حلقةٌ توثيقيّة، يليها ما يتّسع من حلقات».

سؤالُ التاريخ بوصفه مفتاح الصراع

يمسك المقدّم بطرف الخيط: أوّل محورٍ نريده **تاريخ السودان الذي شكّل صراعات اليوم**. وقد لاحظ أنّ عمسيب يكرّر سؤالًا مقلقًا: «لِمَ ندافع أو نموتُ من أجل حدودٍ رسمها المستعمر؟». فيستدرّه إلى ما قبل عهد المستعمر: كيف كان «السودان»؟

اسمٌ لسواد البشرة... لا لكيانٍ سياسي

يقول عمسيب: «لن أتحدّث بعباراتٍ أكاديمية مُغلَقة؛ فالجمهور متفاوت. السودان – يا سعد – لم يكن موجودًا قبل *1820* بالمعنى السياسي الذي نعرفه اليوم. كلمة «السودان» في أصلها **دلالةٌ على لون البشرة**: جمعُ ذوي السحن السوداء. لم يكن «السودان الحالي» – أي السودان الإنجليزي–المصري – بل **فضاءٌ واسعٌ يمتدّ من الهضبة الإثيوبية على طول السهل الإفريقي حتى يلتقي المحيط الأطلسي**؛ تلك المنطقة كلُّها سُمِّيت «السودان».»

ثمّ يورد ما يرويه بعض المقالات من أنّ «السودانية» ليست من السواد اللوني بل «سواد

النيّة»، فيبتسم ساخرًا: «هذا من الطرائف التي لا تقوم على أساسٍ معتبر؛ فالاسم إنما أطلقه **العرب** على سُكّان تلك الديار». وهنا يعقد عمسيب **اعتراضًا على الاسم نفسه:** اختزالُ الإنسان في لونٍ أو هيئةٍ **نقصٌ معرفيٌّ وأخلاقي؛** تمامًا كما يسمّي الناسُ الرجلَ «جلّابيًّا» لجلابيّته، أو يختزلون ذواتهم إلى علامةٍ عارضة. «من أُلبِس نظّارة لا يكون «النظّارة»»، يقول، «والإنسان أحقُّ بأن يسمّي نفسه، ويصوغ هويته وسرديّته، لا أن تُسقَط عليه تسميةٌ استعماريةٌ أو سوقيةٌ ثم تُقنّن في السجلّ المدني والمدرسة والعقد».

بين اللغة والهوية والسياسة: اعتراضٌ على «السودان» بوصفه إنتاجًا استعماريًّا

يمضي في حجّته: «الاسم – من حيث المدخل – **عنصريّ** يختزل الإنسان في بشرته؛ وهو – من حيث المآل – **استعماريّ**، إذ تعاملت القوى التي واجهت «بلاد السودان» مع أهلها كرقيقٍ أو كحدٍّ نهائيٍّ لنفوذها الثقافي والسياسي. ثم قبلت الأجيالُ اللاحقةُ هذا المفهوم وأنزلته منازل الشرعية». ويُشبّه ذلك بأن **الحدود** التي رُسمت من الخارج تُعامَل – بلا مساءلة – كأنها وحيٌ لا يُمَسّ. «والصواب أن الإنسان يختار اسمَه وحدوده ومعناه».

منهجُ العرض: تبسيطٌ دون تفريط

ثمّ يذكّر عمسيب بأنّه يختار **اللغة المباشرة** لا ضعفًا في الأدوات، بل **مراعاةً للمقام؛** فالمسألة عنده ليست عرضًا «أكاديميًّا» باردًا، بل **تفكيكُ أسماءٍ وأوهامٍ رسخت حتى ظُنّت بديهيّة.** «فالبلد الذي نحمله في الخرائط مولودٌ عام *1820* وما تلاها، أمّا «السودان» قبل ذلك فاسمٌ لسوادٍ ممتدّ، لا كيانٌ سياسيٌّ محدّد».

خطاب عمسيب هنا يشفّ عن **نزعة تفكيكية حادة** تجاه المفاهيم التي يتعامل معها السودانيون كمسلمات: الهوية، القومية، الدولة. **فهو يرفض "التطبيع" مع هذه الهوية المستعارة،** لأنه يراها **قناعًا استعماريًا.** يمكن أن نعبر عن توجهه بوصفه **نزعة ذهنية ضد "الهيمنة الرمزية" التي خلفها الاستعمار في عقول النخب.**

يقول عبد الرحمن عمسيب، متوقفًا عند الاسم نفسه قبل أن يُكمل في السرد: *"*حين تسمع اسمًا لا يدلّ إلا على لونٍ، فاعلم أنّ من أطلقه لم يعرفك معرفةً حقيقية؛ هو وصفٌ للظاهر إذ جهل الباطن. مثلما كانوا في السودان الغربي يسمّون القادم من الشمال *"*جلّابي*"* لا لشيءٍ إلا لأنّه يلبس الجلباب؛ فهل يكون الجلبابُ هويةً؟ هذا اختزالٌ عن جهل.*"*

ويستعيد هنا مثالًا أبعد: **هيرودوت** في رحلته إلى مصر، حين كتب عن "إثيوبيا". ويفسّر عمسيب المعنى: *"*إثيوبيا أصلها من الكلمة اليونانية *(*أيثيو-أوبس*)*: الوجه المحروق. تصوّرَ الرجلُ اليونانيّ الأبيضُ – وقد لم يرَ في بيئته سُمرًا – أنّ السواد لا يكون إلا أثر حريق، فسمّى الناس بما فهمه من ألوانهم. لم يلتقِهم، لم يفهم حياتهم، فاختزلهم في لونٍ.*"*

ثم يمدّ المعنى إلى السودان: *"* هكذا جرى الأمر مع السودان. العرب أطلقوا الاسم اختزالًا لسواد البشرة. فأنا – يا سعد – أرفض هذا الاسم؛ لأنّه عنصريّ من حيث المدخل، واختزالٌ للإنسان في لون جلده، واستعماريّ من حيث المآل: تعامل به الغريب مع هذه الرقعة إما كموضع رقيق، أو كحدٍّ نهائي لسلطانه، أو كفضاء لا يعنيه تجاوزه.*"*

ويضرب مثالًا تقريبيًا: "تخيّل أن يراك الناس بالنظارة على وجهك فيسمّوك 'نظّارة'، ثم تقبل أنت هذا الاسم، وتكتبه في المدرسة، وفي السجل المدني، وفي وثائق الزواج! هل هذا معقول؟ الإنسان يسمّي نفسه ويصوغ روايته عن ذاته، لا يرضى أن يختزله الآخر فيما يراه فيه. هكذا أجد اسم السودان مزعجًا: ليس وصفًا بريئًا، بل أثرُ نظرةٍ استعماريّة."

السودان: بلدٌ صُنع بغير أهله

ثم يُمعن في توصيفه: "هذه الرقعة التي تسمّى السودان هي – في حقيقتها – بلدٌ صُنعه غيرُ أهله. وأنا أسميه: البلد المصنوع، أو بتعبيري الشعبي البلد الإمَّعة؛ قُدّر له أن يكون على صورة الآخر لا على صورته هو. والآخر هنا محمد علي باشا، الذي هو أول من أعطى لهذه الأرض حدودها، وأدخلها في مشروعه."

ويُعلّق على محمد علي باشا: "لم يكن محمد علي مُحبًّا لهذه الشعوب كما تُسطّح كتبُنا الأمر. في كتاب خالد فهمي «كل رجال الباشا» نرى صورته الحقيقية: رجلٌ استراتيجيّ، أراد أن يسيطر على كل من يشرب من النيل ليضمن دولته. هذا هو سبب حملته إلى السودان، لا مجرد البحث عن العبيد أو المال كما تختزل الحكاية المدرسية. ذلك جزءٌ من الصورة، لكن لبّها سياسيّ، مرتبط بصراع مع المماليك ومشروعٍ توسعيّ أكبر."

التحقيب المبتور... وتمهيد ما قبل 1820

يقول عبد الرحمن عمسيب: إنّ **البدء بتاريخ السودان من سنة 1820** قصورٌ منهجيّ؛ لأنّه **يقطع سلسلة الأحداث** التي تتعاقب ويُفضي بعضها إلى بعض. فقبل حملة محمد علي على السودان، كانت هناك **مذبحة القلعة (1805/1811)** وسنواتُ صراعٍ طويل مع **المماليك**؛ إذ كان محمد علي – والياً ونائبًا للباب العالي على مصر – يسعى لتوطيد سلطان الدولة العثمانية، فيما **هرب المماليك إلى صعيد مصر**، فخشي أن يؤسّسوا **كيانًا في الجنوب** يُهدّد مشروعه.

ثم في **عام 1819** عاين محمد علي حدود مصر (الحالية) ونظّم حملةً كبيرة: تذكر بعض الروايات – كما ينقل عمسيب عن **روبرت كولينز** – أنها **نحو 4000** جندي، ويذكر **«والتر نيكولز»** عن الشايقية أنها **قرابة 10000**، فيرجّح عمسيب **المتوسط (نحو 6000)**. كان الهدف السياسي الملموس – في تقديره – **إنهاء نفوذ المماليك** قبل أن يشتدّ عودهم في شمال السودان ويهدّدوا دولته الناشئة في مصر. ولم تكن رحلة صيد للعبيد او مغامرة بحث عن الذهب. التي تُريح الضمير المعاصر؛ وتُحوّل التاريخَ الشائك إلى أخلاقٍ بسيطة، وتُبعد الرؤية عن صراعِ القوى ومجالات السيطرة.

الدخول إلى الشمال... ومسرح الشايقية

ولمّا وصلت القوة إلى حدود السودان **عام 1819**، **هرب المماليك** من **منطقة دنقلا العرَضي** (الأورطة/المعسكر)، وكان بينهم **اثنان وثمانون** مملوكًا نُصِب لهم كمين. ثم تقدّم جيش محمد علي فاشتَبَك مع **الشايقية** في **خمس معارك رئيسية** – أشهرها **معركة كورتي** ومعركة **جبل «الدَّجر»** – فقُتل من الشايقية **ألوف الفرسان**. وههنا يردّ عمسيب على الخطاب الشائع القائل إنّ **«شماليي السودان أبناءُ المستعمر»** وإنّهم **«لم يقاتلوا»**؛ فيذكّر بأنّ **الشايقية** كانت لهم **ثلاثة ملوك** على ضفاف النيل (في **كجبي كجبي** و**مروي**) و**مشِيخة** يرأسها **الشيخ عبود**، وأنّ **المُلك**

كان سِمَةَ القبائل المستقرّة ذات النظام السياسيّ (بملكٍ وعاصمةٍ وحدود)، بخلاف المشيخات الممتدة (**الهواوير، الكبابيش... إلخ**) التي تحالف معها «شيخ العرب».

ويضيف: كانت لدى الشايقية **أسلحة نارية قليلة**، لكنّ **تفوق الفرسان** مكّنهم من بسط السيطرة على **ضفّتي النيل حتى الحلفاية**؛ بل **منعوا غيرهم من ركوب الخيل** وألزموهم **الأعمال الزراعية** (كما يورده «نيكولز» في كتابه عن الشايقية). فلمّا دخل الجيش التركي وطَلَب **السلاح والخيل**، رأى الشايقية في ذلك مسًّا **بكرامتهم الفروسية**، فانتهى الحوار إلى **القتال**.

انتقامٌ مُروِّع... وشهاداتٌ معاصرة

بعد كورتي، **أمر إسماعيل باشا بالانتقام** «عبرةً لمن يعتبر»، ووضع **جائزة** على كلّ **أُذُن شايقي** تُقطع. ويذكر عمسيب **«مستر كايو»** – طبيبًا فرنسيًا رافق الحملة – أنّ الجنود **استحلّوا** الأمر فتوسّعوا في القطع والقتل حتى للنساء والأطفال، فامتلأت ضفاف النهر **بالجثث**. ويعزّز ذلك ما كتبه **الضابط الأمريكي «إنجلش»** (George Bethune English) الذي رافق بعض العمليات كضابط مدفعية، مسجّلًا **فظاعة المشاهد**. هذه الشهادات – عند عمسيب – **تُسقط تهمة «الخدمة للمستعمر» عن الشماليين**؛ إذ كانوا **الخصم الأول** للحملة، ودفعوا **الثمن الأبهظ** في المواجهة.

يُتابع عبد الرحمن عمسيب سردَه، مستندًا إلى ما يراه شهاداتٍ معاصِرة للحملة: كان هناك **ضابطٌ أمريكيٌّ اسمه «إنجلِش»** (رافق مفرزة مدفعية، ودوّن وقائع الرحلة)، ومعه **«مستر كايو»** الطبيبُ الفرنسيُّ المرافق. ويذكر عمسيب أنّ من «الأمور الرهيبة» التي قلّ أن تُروى: **أمرٌ بقطع آذان الشايقية**، وأنّ **لكل أُذُنٍ خمسين جنيهًا**، في حملة انتقامٍ أراد إسماعيل باشا أن تُرى **«على جسد الشايقية»** لكثرتهم. ثم **استحلّ الجنودُ الأمر** – كما ينقل – فتجاوزوا المقاتلين إلى **القرى والبيوت والركائب، قَطَعوا آذان النساء والأطفال**، ولشدّة الألم كان كثيرون يقاومون فيُقتلون. يقول: شهد **مستر كايو** «عشرات الآلاف من الجثث على امتداد النهر»، أكثرهم **غيرُ فرسان**، فالفرسُ يومئذٍ له هيئة وسلاح وخيل تدلّ عليه. ويُروى أنّ إسماعيل باشا **أقام تَلَّةً من الآذان**، وحين بلغ ذلك أباَه **محمد علي** عاتبه: «طالما قاتلك فرسانٌ بهذا البأس، فاحفظ منافعهم»؛ إذ يرى الأبُ – كما ينقل عمسيب – أنّ **الانتفاع بالفرسان أولى من الإبادة**.

العطفة... ومهيرة بت عبود

ثم ينتقل إلى عادةٍ عربية قديمة يسميها **«العَطْفَة»**: إذا دهمت **كُرَبٌ عظيمة** وأشرف الحيُّ على الإفناء، **يُقدِّمون بنتَ شيخ القبيلة – هي شرفُ القبيلة وعِرضُها** – على **هودجٍ** أمام الفرسان، فتنادي **«عقيد الخيل»** وذوي الأسماء واحدًا واحدًا: «يا فلان، اثبُت! يا فلان، كيف تجبن وتجري؟». هكذا كانت **«مهيرة بت عبود»** – ابنة **شيخ مشيخة السوار – تحمّسُ الرجال**؛ غير أنّ **طليعة الفرسان** أُبيدت (ثمانمائة فارسٍ في كورتي كما ذُكر)، فبقيت على هودجها **وحيدة**. جاء **جنود إسماعيل** فأخذوها **مُصانةً محفوظةً** إلى **قصر «الملك صبير»**، فلمّا رأى صونَ عِرضهم قال: «من حفظَ لنا عِرضَنا، لا نقاتله»؛ **فكان أول من سلّم** من **المكوك الثلاثة**، ثم **سلّموا تباعًا** – ومنهم **عبود** – على هذا المعنى. **الوحيد الذي رفض** كان **«شاويش»**؛ مضى إلى **الملك منصور** (ملك المِرْفَا ببرّبر) **فلم يُجِره**، ثم إلى **المكّ نِمِر فلم يُجِره** كذلك؛ إذ فهم المكّ

– وكان حكيمًا – أنّ ما جرى للشايقية **سيتكرر عليه**، ولا قِبَلَ له بالقوة التي عندهم، فاختار **المسالمة**.

إسدال الستار على السلطنة الزرقاء

سارت الحملة على **ضفّتي النيل** حتى دخلت سِنّار في **يونيو 1821**؛ **فانطفأت السلطنة الزرقاء** انطفاءً تامًا.

الجعليون ونارُ شَنَّدي

يردُّ عمسيب على قول من يقول **«الشماليون لم يقاتلوا»** بقصة **الجعليين**: في عودة إسماعيل باشا من سِنّار **طلب ضرائب باهظة**، وأهان **المكّ نِمر** – وكان **حادَّ الطبع** – فانعقد في صدره **ثأرٌ**، فأعدّ عُدّته، وانتهز الفرصة **فأحرق إسماعيل كامل باشا** (ابن محمد علي المدلّل) و**حاشيتَه** في **شنّدي** في الحريق المعروف. فكانت **أكبر حملة انتقام** تلت ذلك؛ **الشايقية** و**الرُّكّابية** و**قرابة عبد الفتاح البرهان** (**«الدويح» أبناء محمد الدويحي** في موضعهم بالشمالية) نالهم **التقتيل والإبادة**، ثم جاء الدور على **الجعليين** في **السودان الشمالي الأوسط**، فكانت **المجازر أفظع** ممّا جرى للشايقية. **لذلك خفّ عدد السكان** على منحنى النيل حتى **الخرطوم**؛ إذ توالت **حملات الدفتر** ومن قبلها **حملات إسماعيل باشا**؛ **فكان الشمال أكثرَ الأقاليم تضررًا** من الغزو التركي.

فازوغلي... وبني شنقول... وملاريا النيل الأزرق

يضيف عمسيب: لم تكن لِـ**دارفور** رغبةٌ عند الأتراك، ولا شهوةٌ لحكمها؛ كان **محمد علي يروم فازوغلي**، ويقصِد **جبال «بني شَنقول»** لِما يُشاع من **ذهبها**. ولمّا **استلم إسماعيل سِنّار**، **خيّم على النيل الأزرق**، فـ**فتكت الملاريا** بالجنود، ومات منهم **أعدادٌ كبيرة**، **فزع** من الوباء **وانسحب** إلى **مدني**، وأقام فيها قليلًا، ولكن **الأمراض استمرت** على ضفاف الأزرق، فأحسّ أنّ **الجدوى لا تُدرك** بهذا الثمن.

انتقالٌ قَسريّ إلى دارفور

بينما كان عبد الرحمن عمسيب يسترسل في تفكيك وقائع الشايقية وحملة إسماعيل باشا، قاطعَه المقدِّم بطلب مباشر: «في التاريخ، نسمع أنّ تكوين مملكة دارفور تمّ عبر قبيلة الزغاوة؛ ما معلوماتك؟» ما نقل بؤرة السرد رأسًا إلى دارفور.

مدخلٌ إلى دارفور: مَن المؤسِّس؟ ومتى النشأة؟

يردّ عمسيب بحسم: **لا، الزغاوة ليسوا مؤسِّسي مملكة دارفور**. الزغاوة – ومعهم **البقّارة – دخلوا الإقليم متأخّرين**؛ بعضُ موجاتهم كانت في **القرن الثامن عشر**، وأخرى في **القرن التاسع عشر**. أمّا **سلطنةُ الفور** فظهورها السياسيّ الأوّل كان على يد **سلالة «الكِيرا»** في مطلع **القرن السادس عشر** (نحو **1505**). ويُذكر في الرواية المحليّة اسمُ **سليمان سولونج** (سولونق/سولونج) مؤسِّسًا، وهو – في الذاكرة الشعبيّة – **«العربي/الفاتح البشرة»**، ويُربط نسبُه بـ**أحمد المعقور** الذي تُحكى عنه قصةُ زواج من بيت الحكم في نظامٍ **أمومي** تنتقل فيه السلطة **عبر الأم** لا الأب؛ ومن هنا **مَضت الملكيّةُ إلى أبناء أحمد**، فابتدأت **سلالة الكيرا**.

يؤكّد عمسيب أنّ **الأتراك–المصريين** أقاموا في السودان **من 1821 إلى 1874 دون أن يضمّوا دارفور**. أي إنّ **دارفور لم تكن جزءًا من السودان التركي–المصري** طوال نصف قرن.
التحوّل جاء – في روايته – **بمقترحٍ من الزبير باشا رحمة** الذي كانت له صراعاتٌ مع سلطان الفور؛ فاقترح على الخديوية **ضَمَّ دارفور**، ثم وقعت **معركة منواشي** مع **إبراهيم قَرَض**، فانتصر الزبير **عام 1874**، ومن ثمّ **1875** صارت دارفور **جزءًا من السودان التركي–المصري**.

لكنّ المشكلة – كما يورد عمسيب – ليست في فعل الضمّ فقط؛ **فمن 1875 حتى 1881** اندلعت **أوّل ثورة منظّمة واسعة ضدّ الأتراك: المهديّة**. البلدُ كلّه دخل في **حالة فوضى**، فتبدّى هشاشُ حكم الخديويّة في الأطراف.
يُصحّح عمسيب صورة «الدولة المركزية الصارمة»:

- في زمن **أحمد باشا أبو ودّان** – يعدّه عمسيب من أهم الحكّام – كانت السلطة **لا تُمارَس فعليًا** في **وسط السودان (الجزيرة/سهل البطانة)**، ولا في **شماله**، ولا في **كردفان ودارفور** على وجه الاستقرار.

- **جنوب السودان** لم يكن – في نظرهم – جزءًا من «السودان» الفعّال؛ **حدودهم الواقعية تنتهي في «فاشودة»**.

- كانت العلاقة مع دارفور وكردفان **ضعيفة**، خصوصًا **جنوب وغرب كردفان**؛ **ضُمَّت دارفور** لكن **استمرت الثورات** ورفضُ الانقياد.

- لذا لجأ الأتراك إلى **الحُكم غير المباشر**: **تسليم الأعيان المحليين** إدارةَ شؤون القبائل بأقلّ احتكاكٍ ممكن، وتحريك **مفارز عسكرية** عند الحاجة. هذا ليس «حُكم دولة» مكتمل المؤسّسات بقدر ما هو **إشراف استعمارٍ رخيص الكلفة**.

يسوق عمسيب تفسيرًا اقتصاديًا–استراتيجيًا: **السودان مُهلِكةٌ للخزانة المصرية**، وقد **فكّر بعضُ الولاة** (مثل **أحمد سعيد باشا** كما يذكر) **بالانسحاب** لعدم الجدوى. لكن **سبب البقاء** هو ذاته الذي دفع **بريطانيا لاحقًا**: **تأمينُ منابع النيل**؛ فالنهر **شريانُ الحياة لمصر**. هذا هو السبب **الذي أتى به كيتشنر** إلى السودان لاحقًا.
يريد عمسيب هدم فكرة **«كنا جميعًا معًا»** في ظلّ **دولةٍ موحّدةٍ مزدهرة**. الحقيقة عنده: **استعمارٌ يحكم حدًّا أدنى** من المركز، ويُبقي الأطراف **في حالة تمردٍ أو إدارةٍ غير مباشرة**. دارفور – في هذه الرؤية – **«آخرٌ» لم يتآلف مع المركز النّيلي تاريخيًا**، وأُلحِقت **إلحاقًا متأخرًا**.

الاقتصاد السياسي لدارفور: العاج والرقيق

لمّا سأله المقدّم: «هل كانت دارفور من أغنى مناطق القوس من الشرق إلى الغرب؟ كسوة الكعبة تأتي منها، والقوافل لا تنقطع؟» أجاب عمسيب:
اقتصاد دارفور – في جوهره التاريخي الذي يعنيه هنا – قام على دعامتين: الرقيق والعاج.

- يذكر أنّ **سلطان دارفور** كان – في ذلك الزمن – من **أكبر المتاجرين بالرقيق** في غرب ووسط أفريقيا.

- ويستشهد بكتابات **R. S. O'Fahey** (أوفاهي) حول **الرقّ وتجارته في دارفور**، ويشرح آليةً تشبه **الامتياز/الفرنشايز**: تاجرٌ صغير يطلب من السلطان إذنًا **«بالتنقيب عن العبيد»** في **بحر الغزال** مثلًا، فيمنحه السلطان **«مكتوبًا»** يُجيز له الصيد في منطقة محدّدة؛ فضلًا عن **رحلات السلطان نفسه**.

 هذا التفصيل عند عمسيب **لا يهدف إلى وصم مكوّنٍ بعينه**، بل إلى **نقض السردية التي توصم مكونات «الشماليين/العرب» وحدهم إرث الرِّق**؛ فالممارسة – بتحليله– **كانت نمط إنتاج تاريخيًّا** معروفًا **شاركت فيه قوى محلية مختلفة**، وتحوّل لاحقًا إلى **تجارة عابرة للأقاليم** مع صعود الطلب على **العاج** في الأسواق الأوروبية (ويُلمّح إلى أنّ الاقتصاد العالمي يفسّر الكثير من الحروب والتحالفات).

يمضي عبد الرحمن عمسيب في تفكيك هذا الملفّ قائلاً: «هذا معلومٌ وشائع، وفي كل الكتب التي تناولت تاريخ السودان: مكي شبيكة، نعوم شقير، روبرت كولينز، وحتى الدراسات المتخصصة التي كتبت عن دارفور تحديدًا؛ وأخصّ منها بالذكر كتاب البروفيسور ر. س. أوفاهي *(R. S. O'Fahey)* **"الرق وتجارة الرقيق في دارفور"**، حيث يوضح أن أكبر تاجر رقيق في تلك الحقبة كان **سلطان الفور نفسه**.»

بهذا التحديد، يقوّض عمسيب الرواية التي اختزلت تجارة الرقيق في «المجموعات العربية الشمالية»، فالقضية – في قراءته – **ليست عرقية ولا حكرًا على العرب**، بل **نمط إنتاج اقتصادي** مارسته قوى سياسية محلية وإقليمية ضمن سياق عالمي.

اقتصاد دارفور: الرقيق والعاج

يشرح عمسيب أنّ **رحلات صيد العبيد** (كما سمّتها المصادر الأوروبية والعثمانية)، والتي يعتذر عن تكرار لفظها لشدّة قسوته، **كانت تنطلق من دارفور** نفسها:**تتحرّك الحملات نحو بحر الغزال وجنوب بحر العرب**؛ تصطاد بشرًا «لا يتكلمون العربية» وتعيدهم إلى **أسواق دارفور**؛
ثم **تُوزَّع الرخص** التي تُجيز صيد الرقيق بصيغة «امتياز» (فرانشايز)، فيقول السلطان للتاجر: «هات الورقة، وأنا أُجيز لك التنقيب في المنطقة الفلانية»، ويصبح **حامل الورقة** بمنزلة **شخص محميّ بسلطة السلطان**؛ فإن أوقفه حرس السلطان في الخلاء أخرج لهم التصريح، وإلا عُدّ خارجًا عن النظام.

بهذا التنظيم الإداري–العسكري، يصبح **سلطان الفور** رأسَ **الهرم في اقتصاد الرق؛ لا تاجرًا فردًا** بل **مُشغِّلًا لشبكةٍ متكاملة.**

تفكيك الاتهام الأخلاقي

يرفض عمسيب ربط الرق بالسودانيين الشماليين وحدهم أو بالعرب فقط:**الرِّق** – في فهم الأنثروبولوجيين والمؤرخين الاقتصاديين – **كان «علاقة إنتاج»**؛ علاقة عملٍ قسرية **تمثل شكلًا من أشكال الاقتصاد قبل الرأسمالي.**
العالم بأسره – من **الفراعنة وكوش والإمبراطوريات المقدونية والفينيقية والرومانية والإمبراطوريات الإسلامية إلى أوروبا الاستعمارية – مارس الرق دون استثناء**؛ فلم يكن حكرًا على عِرق أو دين بعينه.
الوصمة العنصرية التي ألصقتها الإثنوغرافيا الاستشراقية بالشماليين – بوصفهم «تجّار رقيق» – **جزءٌ من صناعة فجوة نفسية وسياسية** بين سكان السودان النيلي وسكان جنوبه، لا قراءة علمية للتاريخ.
وهنا يستشهد بمقالته التي ناقشها عبد الله علي إبراهيم في كتابه **"صدأ الفكر السياسي"**، حيث تناول كيف تحوّل خطاب الرق إلى **أداة وسمٍ اجتماعي–سياسي** يستهدف طرفًا بعينه.

الجلابة والطلب العالمي على العاج

ينقل عمسيب النقاش إلى منتصف القرن التاسع عشر، قائلًا:**الجلابة** – بوصفهم طبقة تجارية – **ظهروا في منتصف القرن التاسع عشر**. لماذا آنذاك؟ **الاقتصاد العالمي** هو الجواب:
بين **1830** و**1870** صعدت **موضة العاج في لندن وأوروبا**؛ فارتفع الطلب على العاج إلى مستويات جعلت التجارة به **جزءًا من موجة استهلاكية غربية**؛ ومعها تحوّل **الرق** إلى **وسيلة إنتاج وتوريد** مرتبطة بهذه الأسواق (اليد العاملة التي توفر العاج).
ويختم: «في كل ما يجري في التاريخ، فتش عن الاقتصاد أولًا. فكما فعل الطلب على العاج في القرن التاسع عشر، تفعل الأسواق في إشعال الحروب وتغيير مصائر الأقاليم.»

يمضي عبد الرحمن عمسيب في عقد الخيوط بين **الاقتصاد** و**السلاح**: فالحرب التي دارت بين **الزبير باشا رحمة** و**إبراهيم قَرَض** (من دارفور) لم تكن – في قراءته – حربَ «أصهارٍ وأحلاف»، بل **حربَ طرقٍ ومورد؛** موردُها في ذلك الزمان **الرقيق** (كعلاقة إنتاج) و**العاج** (كسِلعةٍ مطلوبةٍ في أسواق أوروبا).

كان للزبير باشا **تجارة رقيقٍ منظمة** تنطلق من **بحر الغزال** شمالًا نحو مصر. لا تمرّ هذه القوافل إلا عبر **مناطق الرزيقات**. هنا يظهر **مادِبّو** (جدُّ ضيف الوليد مادبو) **فيقطع الطريق** على قوافل الزبير. يكتب الزبير **خطابه الشهير** مهدِّدًا: «نحن أسودٌ هاشميّة وليوث عبّاسيّة». إن قطعتَ الطريق قطعتُ رأسك بكل إختصار. لكن **مادبّو** لم يُبالِ، واستمر في **الاعتراض على الطرق.**

كتب الزبير إلى **سلطان الفور** يشكو **مادبّو**، لكن الزبير – كما ينقل عمسيب – كانت له **أعينٌ في كل مكان؛** فعلم أنّ **السلطان نفسه** يطلب من مادبّو **الاستمرار في قطع الطريق**. لماذا؟ لأنّ

السلطان **ينافس الزبير في التجارة ذاتها**؛ ومن نافسك **قطع عيشك** إن تركته يمرّ. بذلك تحوّلت المشكلة من **اشتباكٍ قبليٍّ محلي** إلى **صراعٍ اقتصاديٍّ بين رأسَيْ شبكة: دارفور السلطنة** من جهة، و**زريبة الزبير** من جهةٍ أخرى.

بحساباتٍ اقتصادية محض، قرّر الزبير **إزالة العائق**: أغار على **مادبّو** وقتله. وهنا – يقول عمسيب – **تتوارثُ السلالةُ الجرحَ**؛ فـ«مادبّو الوليد» يظلّ **غاضبًا لأسبابٍ تاريخيّة** تعود إلى تلك الضربة الأولى.

بعد مقتل مادبّو، قال **إبراهيم قَرَض** للزبير: «كيف تقتلُ رجلًا من رعيتي وفي بَطاحي؟» فجهّز جيشه. لم يكن **حبًّا في مادبّو** – بينهما خصومات وتمردات سابقة – لكنّه رأى في فعل الزبير **ثغرةً سياسية** لا تُفوّت.

كان للزبير **قواتٌ منظّمة تُعرَف بـ«البازِنْجَر»**، مسلّحةٌ **بالبنادق الحديثة**. واجه بها جيشَ إبراهيم قَرَض **الأكبر عددًا بخمسة أضعاف**. في **بدايات المعركة** قُتل **إبراهيم قَرَض**، فانهار جيشه وتراجع إلى **الفاشر**. دخل الزبير **الفاشر**، **هدم قصر السلطان**، وفرض **اليد العليا** في دارفور.

بعد أن ملك الزبير زمام دارفور **أرسل إلى الخديوية**: هل **نُدخِل دارفور** في السلطنة؟ يذكّر عمسيب بأنّ **غاية الزبير** لم تكن **تاجًا على رأسه**، بل **إيقاف المنافس** الذي **يقطع طريق التجارة**؛ فلما استتبّ الأمر **عاد إلى تجارته القديمة**. بهذه الحبكة يعيد عمسيب **تعريف الحرب**: ليست «فتنةً عابرة»، بل **سياسةُ أسواق** تُنسقها البندقية.

يمضي عبد الرحمن عمسيب في خطّ السرد الاقتصادي نفسه: لماذا ذهب **الجلّابة** أصلًا إلى **الجنوب: أعالي النيل**، وما بعد **الجبلين**، و**جنوب بحر العرب**، و**حفرة النحاس**، و**أبيي**؟ ومتى؟

يذكّر أوّلًا بأنّ **اقتصاد الرِّق** في الإقليم **قديم**: «منذ القرن السادس عشر»، ثم يفتح قوسًا على **الدينكا – خصوصًا بعض المجموعات** – ومعهم **المورلي**: كانت تقع **غاراتٌ حدوديّة** على قبائلٍ أخرى، ويُؤخذ **الأطفال** ويُربَّون عند من أخذهم («يُربّون ولدًا بدلَ ولدٍ لم يولد» على حدّ تصويره). يقول: القصد **ليس الشيطنة**، بل **إثبات** أنّ **الاسترقاق** – في تلك الحقب – كان **نمطًا من أنماط العيش والإنتاج** عند جماعاتٍ مختلفة، «لا يختصّ به عربُ الشمال» كما تُشيع الصورةُ النمطيّة.

مع **ارتفاعٍ هائلٍ في الطلب الأوروبي على العاج (1830–1870 تقريبًا)**، نزل **التجّار والمغامرون البريطانيون** إلى أدغال الصيد. هناك، لاحظوا – في رواية عمسيب – أنّ **المجموعات الإفريقية المحلية لا تمشي في البرية معهم، يبقون في المراكب**، بينما **الفيل شرسٌ**، وصيده **قاتلٌ** إن أخطأت الطعنة. فاستغنوا عنهم في مهمّة البرّ، واستجلبوا **عربًا مسلّحين يعرفون البنادق** ليكونوا **حرسًا وصيّادين**.

وهكذا ولدت **الزَّريبة**: **حِمى مسوَّرة بالقَنَى**، **خوازيق مغروسة** تطوّق مساحةً من الأرض، فيها **الأوروبيُّ التاجرُ بالعاج**، ومعه **العربُ المسلّحون**، **هدفها**: الصيدُ ثم البيع، ثم **تدريجيًّا** تحوّلت إلى **محميّاتٍ/أسواقٍ مقفلة يُدار فيها كلّ شيء**.

ومع الوقت طرأت **حاجة الخدمة المنزلية والمعيشية** داخل الزرائب (طعام، شراب، تنظيف، رعاية)، فبدأت **غاراتٌ على القبائل القريبة لاسترقاق الأيدي**. يقول عمسيب: **الأوروبيون لم يروا حرجًا**، ثم **انتقلوا** من **قبول الاسترقاق** إلى **مرحلة الاتجار المنظّم**؛ فصار **العاج** و**الرقيق** **حزمتين اقتصاديتين** تتحرّكان **معًا**.

> **أين الصيد؟** ليس في **دارفور** نفسها، بل في **بحر الغزال** و**بحر العرب** وما وراءهما حتى **تخوم الكونغو**؛ حيث **أكبر المحميّات الطبيعية** وأوسع مواطن الأفيال. هناك **تُقام الزرائب**، وتعود القوافل **بالمال**، فيجتذب **الثراءُ** رجالًا آخرين، فيكبر **التيّارُ التجاريّ** ويستدعي **أسلحةً وتنظيمًا**.

حين تجتمع **الأموال** و**السلاح** و**الطرقات**، يولد – بطبيعة الأمر – **أميرُ حرب** يحمي مصالحه: «مثل مناوي اليوم» يضرب عمسيب المثال المعاصر.أنت **تدفع الحماية**، تأخذ **العاج**، وأنا **أحرس القوافل**،وما **استرِقُّه** أو **أتركه** ليس شغلك؛ **تجارتك العاجُ وسلامة الطريق**.

هكذا، وبحسب عمسيب، **نشأت إمبراطورياتٌ ماليّةٌ كبيرة** حول **الزرائب**؛ **لا** تنطبق عليها قوانين **الخديوية** التي **حظرت الرِّق داخل أراضيها منتصف القرن التاسع عشر**؛ لأن **هذه الشبكات تعمل خارج الحدود الفعلية**؛ ومن ثمّ **لا تسري عليها** تلك القوانين، فـ**ازدادت ثراءً** ونفوذًا.

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن عمسيب أن **الرق في ذلك العصر لم يكن ممنوعًا**، ولم يكن يُنظر إليه بالضرورة كأمر سيئ وفق مقاييس زمنه، موضحًا أن أي ممارسة تُحاكم **بأخلاقيات عصرها** لا بأخلاقيات عصر آخر؛ فمحاكمة أفعال الماضي بأخلاق الحاضر ظلم لأهل ذلك الماضي، ومقاربة لا تستقيم مع التفكير الموضوعي أو التحليل العلمي.

ويضيف أن توسع الذرائب أدى إلى قيام ما يشبه **"مملكة الزرائب"** التي دعمت نفسها بجيش ضخم عُرف بـ"جيش البازنجر"، وكان الاقتصاد كله قائمًا على **الخدمات – خاصة الحماية – إلى جانب التجارة في الرقيق والعاج**. فهذه، كما يصفها عمسيب، هي قصة **الزبير باشا رحمة**، الذي ازدهر في هذه الشبكات التجارية. لكنه يلفت إلى أن **طبقة الجلابة** لم تظهر إلا في منتصف القرن التاسع عشر، بينما كانت **ظاهرة الرق في السودان ضاربة في القدم منذ آلاف السنين**،

ولم تكن مقتصرة على العرب أو الجلابة. بل إن كمية الرقيق التي استرقها الزبير باشا لا تُقارن بما استرقه سلاطين الفور من قبله. ويخلص إلى أن هذه الحقبة – بخيرها وشرها – كانت **مرحلة من مراحل التاريخ** ينبغي فهمها ضمن سياقها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لا من منظور الأحكام الأخلاقية المتأخرة.

لقد كان مما رآه الدكتور عبد الرحمن عمسيب – كما ساقه في لقائه – أن **معرفة تاريخ السودان لا تصح إلا بتناول الوقائع من منابعها، وبالسماع إلى وجوه مختلفة للسرد، لا بحصرها في مناهج مكتوبة أو حكايات متوارثة**. ففي هذا العصر، كما يقول، لم تعد المعرفة مقصورة على المطالعة الأكاديمية، بل **أضحت المرئيّات والمسموعات سبيلًا موصلًا إلى التاريخ، بسطًا لمفاهيمه وتوضيحًا لمساراته**. ويؤكد عمسيب أن **فهم ما آل إليه السودان اليوم، وحدوده التي ورثها عن المستعمر الإنجليزي، لا يكتمل إلا باستعادة الجذور الأولى التي رسمت تلك الحدود؛** فهي – كما يقول – ليست خطوطًا على خرائط، بل "إرث سياسي أنتجه صراع القوى الأوروبية في وادي النيل وحوض بحيرة تشاد".

ويمضي في بيانه قائلًا: **"إننا لا نفهم نظريتنا عن النهر والبحر – وهي مشروعنا لفهم السودان المعاصر – إلا إذا رجعنا إلى ذلك التاريخ، نستنطق الوقائع ونتأمل صلاتها بالحاضر"**. ثم يستعيد لحظة فارقة: **عام 1916م**؛ العام الذي شهد دخول الإنجليز إلى **دارفور**. وهو يؤكد، مستندًا إلى ما كتبه المفكر **محمود ممداني** في كتابه المنقذون والناجون (2008م)، أن **دارفور لم تكن منذ البدء موضع رغبة الإنجليز ولا مطمعًا لهم.**

ثم يشرح هذه المفارقة: فبعد أن انتصر **السير هربرت كتشنر** في **أم درمان** عام 1898م، وأكمل **الكولونيل ونجيت** المهمة بقتل الخليفة عبد الله التعايشي في **أم دبيكرات**، انقضت دولة المهدية. وآنذاك **برز علي دينار** – الذي كان أسيرًا في سجون المهدية – فهرب إلى دارفور وأسس هناك سلطنة مستقلة. والمثير – كما يصف عمسيب – أن **الإنجليز أبرموا مع علي دينار اتفاقًا ضمنيًّا: "**احكم دارفور كما تشاء، ولا شأن لنا بك، واعتبر نفسك مندوبًا لنا في أرضك". وبهذا **أبقت الإدارة الاستعمارية دارفور خارج السودان الإنجليزي-المصري**، زاهدة في ضمها، معتبرة إياها "إقليمًا بعيدًا لا يضيف كثيرًا لمشروعها الاستعماري في وادي النيل".

ويعقب عمسيب بأن هذه الحقيقة التاريخية – التي لا يلتفت إليها كثيرون – **تكشف حجم التناقض في السياسة البريطانية:** فقد كانت **دارفور في نظرهم "خارج السودان"** إلى أن استدعتها مصالحهم بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، فتحولت – بقرار عسكري – إلى جزء من "السودان الإنجليزي-المصري" سنة 1916م. لكنه يستدرك قائلًا: **"غير أن الكارثة لم تكن في هذا التغيير وحده، بل في كون تلك القرارات المصيرية – التي شكلت حدودنا وكياننا – اتخذت دون استشارة أهل البلاد، بل بما يلبي موازين القوى الإمبراطورية وحدها"**.

كانت تلك الحرب – كما يصفها – **صراعًا بين محورٍ تقوده الإمبراطورية العثمانية وألمانيا، وحلفاء على رأسهم بريطانيا وفرنسا**. وهنا يظهر اسم **علي دينار**، سلطان دارفور، الذي لم يقوَ على الوقوف على الحياد، فأعلن – مدفوعًا بولائه الديني والسياسي – تأييده للسلطان العثماني. وقد رأى البريطانيون في ذلك التحالف تهديدًا مباشرًا، خاصة وهم يخوضون حربًا شعواء ضد

الدولة العثمانية على جبهات عدة، من **الحجاز** – حيث أطلقوا الثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف حسين وورَّخوا لها بحكايات **لورنس العرب** – إلى **فلسطين وسيناء**.

وبهذا التحالف – كما يذكر عمسيب – **تحولت دارفور إلى خاصرة رخوة تهدد المشروع البريطاني في وادي النيل**. فاتخذت بريطانيا قرارها الحاسم: **غزو دارفور**. وفي عام **1916**، قصفت الطائرات البريطانية الفاشر، وقتل علي دينار في معركة جبل كدُّو، وبذلك **انتهت السلطنة الدارفورية**، وأُلحقت دارفور بالسودان الإنجليزي-المصري.

غير أن دخول البريطانيين – كما يوضح – **لم يجلب استقرارًا**؛ إذ ظلت دارفور بين **1916 و1922** مسرحًا للثورات والتمردات. وهو يلفت النظر إلى أن البريطانيين – رغم ضم دارفور إداريًا – **لم يتعاملوا معها كجزء من السودان، بل كمنطقة حدودية ملحقة تحفظ مصالحهم وتصد نفوذ خصومهم**.

ثم يستطرد شارحًا: "أحد الأسباب الجوهرية التي جعلت البريطانيين يتشبثون بدارفور هو **الخوف من التمدد الفرنسي** في الإقليم"؛ إذ كانت فرنسا قد **احتلت كامل الشريط المعروف اليوم بدول السهل الإفريقي**: من **تشاد** إلى **إفريقيا الوسطى** و**النيجر** و**مالي** و**بوركينا فاسو** وصولًا إلى **السنغال**. ويشير إلى أن هذا الشريط يُعرف في الأدبيات الغربية بـ"Sahel"، أي **السهل الإفريقي**، لا "الساحل" كما تُترجمه بعض الترجمات العربية الملتبسة، قائلاً: "لقد قرأتُ كتاب **أليكس دي وال** وكتاب **محمود ممداني** باللغتين، واكتشفتُ أن ما تُسمى في الترجمات العربية بدول الساحل ليست دولًا ساحلية، بل هي دول السهل الإفريقي، ولا بحر لها أصلاً."

وهكذا، كما يستنتج عمسيب، **كان ضم دارفور قرارًا استراتيجيًا فرضته الحرب الكبرى وتوازنات القوى الاستعمارية**: لمنع التحالف العثماني–الديناري من تهديد وادي النيل، ولحجز الإقليم في مواجهة التمدد الفرنسي الزاحف من الغرب.

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب في تفصيله لصناعة الحدود السودانية: **"إن هذه الخرائط التي نرثها اليوم لم تكن يومًا نابعة من إرادة أهل البلاد، بل كانت صناعة الخواجات، أبناء الإمبراطوريات التي أعادت رسم إفريقيا بدم بارد، وفق حسابات آنية، ومصالح استراتيجية عاجلة."** فدارفور – كما يوضح – **لم تكن جزءًا من المخيال الاستعماري البريطاني في البداية**، وإنما **دُفعت دفعًا مرتين**: الأولى على يد **الزبير باشا رحمة ورحمة الزبير** اللذين حركتهما دوافع **اقتصادية بحتة** (التجارة وتأمين طرق القوافل)، لا مشروع ثقافي ولا حلم دولة. والثانية على يد البريطانيين أنفسهم حين أُجبروا على إعادة النظر في الإقليم بعد الحرب العالمية الأولى وتحالف علي دينار مع العثمانيين.

ويعيد عمسيب جذور التدخل البريطاني إلى **مواجهات أبعد زمنًا وأوسع جغرافيا**، فيشير إلى أن **البريطانيين لم يأتوا السودان حبًا فيه أو سعيًا لإعماره، بل حمايةً لشريان حياتهم: نهر النيل**. فقد كان الفرنسيون – بقيادة الضابط **جان بابتيست مارشان** – يتطلعون إلى السيطرة على منابع النيل، ووصلوا بالفعل إلى **فاشودة** في بحر الغزال، مهددين النفوذ البريطاني. عندها **تلقى السير**

هربرت كتشنر إشارة مباشرة من حكومته بالتحرك، لا لينقذ السودان لأهله، بل ليؤمن النيل لبريطانيا.

يصور عمسيب المشهد كما لو كان **سباقًا محمومًا بين جيشين**: لو أن مارشان تحرك أسرع بثلاثة أشهر – كما يقول – "لكان جنوب السودان اليوم فرنسيًا كما هي تشاد." لكن كتشنر – بجيشه الأكبر وتعزيزاته التي نُقلت بخط السكة الحديد الذي أنشأه خصيصًا لهذا الغرض – سبقه إلى النقطة الحرجة. **إن خط السكة الحديد نفسه لم يكن مشروعًا تنمويًا، بل خطة حربية لتعجيل نقل القوات من الإسكندرية إلى أعالي النيل.**

ويخلص عمسيب إلى أن **صناعة هذه الحدود لم تكن فعلًا عقلانيًا بعيد المدى، بل استجابة ظرفية لصراعات اللحظة الاستعمارية**: "لو وصل مارشان قبل كتشنر بأشهر قليلة، لكنا اليوم نتحدث عن جنوب السودان كما نتحدث عن تشاد." إنها – في تعبيره – **حدود صنعها المستعمرون بمصالح آنية، لا بروح الدول**

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب وهو يفسّر **لماذا خضعت بعض أقاليم السودان سريعًا للسلطة الاستعمارية البريطانية بينما ظلت دارفور بين 1916 و1921 ساحة ثورات لا تهدأ**: "إذا أردت أن تفهم هذه التباينات، فابحث عن الاقتصاد؛ فالإجابة دائمًا هناك."

ويشرح ذلك بالعودة إلى **نمط الإنتاج**: ففي **شمال ووسط السودان النيلي**، نشأت **الزراعة المروية**، وهي نمط إنتاج متطور نسبيًا يقوم على استغلال المياه بطريقة مستدامة، إلى جانب **البستنة** التي وفّرت محاصيل عالية القيمة كالحمضيات والفواكه. كما ارتبطت هذه الأقاليم **بشبكات التجارة العالمية** عبر البحر الأحمر ومصر، ما جعلها جزءًا من اقتصاد أكثر تعقيدًا وارتباطًا بالمراكز التجارية الكبرى. هذا الارتباط – كما يوضح – **خلق علاقة أكثر استقرارًا مع الدولة المركزية**؛ إذ اختارت السلطة الاستعمارية أن تكون **حاضنتها الاجتماعية والسياسية هي قبائل شمال ووسط السودان**، لما توفره من بيئة إنتاجية وتجارية يمكن دمجها بسهولة في المنظومة الاستعمارية.

ثم يضيف بعدًا اجتماعيًا-ثقافيًا مهمًا، فيستشهد بما كتبه **محمد المهدي المجذوب**: "الإنجليز في شمال السودان كانوا ينظرون إلينا نظرًا فيها احترام، أما في الجنوب فكانوا ينظرون إلينا كخصوم، لـداد."، ويعلّق عمسيب بأن **البريطانيين كانوا يتوجسون من أن ينقل العرب المسلمون في الشمال ثقافتهم إلى شعوب الجنوب التي وصفوها في وثائقهم بأنها "بدائية"**. هذا التوجس جعل المستعمرين يتعاملون مع **المكون العربي-الإسلامي في الشمال باحترام مشوب بالحذر**، إذ رأوا فيه **نموذجًا حضاريًا مختلفًا** عن بقية المكونات التي نظروا إليها بعيون داروينية استعمارية.

ويفسر ذلك بالعودة إلى **الداروينية الاجتماعية** التي انتشرت في القرن التاسع عشر، إذ تبنّى البريطانيون تصورًا هرميًا للبشر: **في قمة الهرم "الإنسان الآري الأبيض"**، وتحته **"الملوَّنون"** (ومن ضمنهم العرب)، وفي أسفله **"السود" الذين عُدّوا الأقرب إلى حالة**

"البدائية" وفق تصنيفهم العرقي. هكذا **تحولت منظومة الرق الأوروبية إلى ممارسة عنصرية مرتبطة بلون البشرة والمورفولوجيا**، في حين ظل الرق في السياقات العربية-الإسلامية – رغم شناعته – قائمًا على تصور اجتماعي أكثر مرونة وأقل صرامة عرقية.

يستطرد الدكتور عبد الرحمن عمسيب في تفكيك الرؤية الاستعمارية للجسد والهوية، فيقول: *"حينما وصف المستعمر الأوروبي غيره من الشعوب ب***«الملونين»***، لم يكن ذلك وصفًا عابرًا؛ بل رؤية متجذرة في تصوراتهم عن* **«الطبيعي» و«الأصيل»***."* فالإنسان الأبيض – كما يوضح – كان يعتبر بشرته "غير ملونة"، أي الأصل الذي تُقاس عليه بقية الأجساد، أما بقية الأعراق – من العرب والهنود والساميين والأفارقة – فقد صُنفت "ملونة"، أي ذات طبقة مغايرة، حُملت عليها دلالات النقص والاختلاف. وهو يشير إلى أن هذه الرؤية امتدت حتى إلى **سياسات الفصل العنصري في جنوب إفريقيا (الأبارتايد)**، حيث صُنفت العرب والهنود واليهود مع "الملونين"، في مرتبة وسطى بين البيض والسود.

ويضيف عمسيب: *"إن قراءة هذه التفاصيل قراءة عميقة – كما في الكتابات النقدية المعاصرة – تكشف كيف شكّلت العنصرية الاستعمارية تصنيفاتها عبر الداروينية الاجتماعية، فرتبت البشر في هرم يبدأ بالإنسان الآري في القمة، ويضع «الملونين» في منزلة وسطى، ثم يصنف الأفارقة السود في أسفل السلم الحضاري."*

ثم ينتقل إلى **سياسات الإدارة الاستعمارية في السودان**، فيشرح أن **جنوب السودان** حتى عام 1946 ظل **"منطقة مغلقة"** وفق **قانون المناطق المقفولة لسنة 1922**، الذي منع أي **عربي مسلم** من دخول الجنوب أو الاستيطان فيه. ويبيّن أن تصنيف "العربي" كان عند البريطانيين ثقافيًا وسياسيًا أكثر من كونه عرقيًا: *"***فأنت تصبح عربيًا – في نظرهم – بمجرد أن ترتبط ثقافيًا بالإسلام أو بالعالم النيلي الشمالي، حتى وإن لم تكن كذلك عرقيًا***."*

ويستشهد بقراءة المفكر أرنولد كين، الذي كتب في مراجعاته للسياسات البريطانية في السودان: *"لم يكن ضم الجنوب للشمال حتى 1946 قرارًا حتميًا؛ بل كان خيارًا سياسيًا فرضته حسابات آنية أكثر من كونه رؤية استراتيجية متماسكة."*

ويعقّب عمسيب بأن هذا الفصل بين **"الشمال العربي"** و**"الجنوب الإفريقي"** لم يكن بريئًا؛ بل سياسة استعمارية مقصودة لإبقاء الجنوب فضاءً معزولًا عن الثقافة العربية الإسلامية، وملحقًا ذهنيًا بالمجال الإفريقي الأوسع (شرقًا ووسطًا)، بما يخدم مصالح بريطانيا في التحكم بمسارات الثقافة والتجارة والسياسة في وادي النيل.

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب وهو يستعرض عبثية **التخطيط الاستعماري** للسودان قبيل الاستقلال: *"تخيل يا سعد، حتى سنة 1946، أي قبل الاستقلال بتسع سنوات،* **لم يكن البريطانيون يعرفون ماذا يفعلون بجنوب السودان***."*

ويشرح أن المقترحات البريطانية كانت متأرجحة إلى درجة **المحيّر**: فحين طرحوا مشروع **الجمعية التشريعية** التي أُعدّت لتكون هيئة استشارية موحّدة بين الشمال والجنوب، لم يكن في حوزتهم خطة واضحة لما سيحدث لو اختار الجنوبيون الانضمام فعليًا إلى شمال السودان. وهنا يسخر عمسيب من الارتجال: "لم يكونوا يعرفون؛ أيدمجونه مع شمال السودان؟ أم يلحقونه بشرق إفريقيا؟ أم يجعلونه دولة مستقلة؟ أم يضمونه إلى إثيوبيا أو أوغندا؟"

ويضيف أن هذه العبثية لم تقتصر على الجنوب؛ فحتى **جبال النوبة** كانت مشمولة **بقانون المناطق المقفولة لسنة 1922**، ولم يكن البريطانيون قد حسموا إن كانت ستُدار ضمن شمال السودان أم تُلحق بالمناطق الجنوبية وتُضم إداريًا إلى فضاء شرق إفريقيا. هذا – كما يقول – دليل على أن الحدود التي ورثناها لم تكن نتيجة تخطيط عقلاني مدروس، بل قرارات ارتجالية محكومة بلحظة استعمارية عابرة.

ثم ينتقل إلى **النخبة السودانية** في تلك الفترة، فيتساءل: "طيب، إذا كان المستعمر لا يعرف ماذا يفعل، فماذا عنّا؟" ويجيب بأسى: "للأسف، كان لدينا مجموعة من المتعلمين الذين لا يملكون المعرفة الكافية **بالعلوم الإدارية** أو **التخطيط الاستراتيجي**، ولم تكن لديهم **رؤية متماسكة** لإدارة هذا **الكيان المترامي**."

ويستعيد هنا تأسيس البريطانيين لمؤسستين محوريتين في مطلع القرن العشرين: سردار الحاكم العام (**القصر الجمهوري حاليًا**) وكلية غوردون التذكارية (التي تطورت لاحقًا إلى **جامعة الخرطوم**). ويشرح أن كلية غوردون – التي كان اسمها في بداياتها **"المعهد التجهيزي"** – لم تُنشأ لتخريج قادة سياسيين أو مفكرين كبار، بل لتخريج "كتبة صغار وموظفين". فقد كان الهدف – كما يذكر روبرت أو. كولينز – سد الفراغ الإداري بأقل التكاليف الممكنة، عبر إعداد طبقة محدودة من الموظفين السودانيين للعمل تحت إشراف الإداريين البريطانيين، في ظل **تمويل شحيح تتحمله الخزانة المصرية لا البريطانية**.

ويعلق عمسيب: "لقد أراد البريطانيون جهازًا إداريًا هزيل الكلفة وفعالًا لخدمة مشروعهم الاستعماري؛ فأنشأوا نخبة وظيفية محدودة، لا مشروع وطني لها، ولا خبرة حقيقية في إدارة الدولة، وبهذه النخبة ورثنا السودان الحديث."

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب وهو يتأمل جوهر **المشروع الاستعماري البريطاني** في السودان: **"يا سعد، الاستعمار في جوهره ليس سوى احتقار، لا يقوم إلا على فرضية أن حضارتهم معيار التحضر، وأن ثقافاتنا المحلية لا تعدو أن تكون بقايا تخلف."**

ويشرح أن المعيار الغربي للحضارة – في أعين المستعمر – لم يكن يقتصر على التفوق المادي أو التقني، بل كان مشروعًا شاملاً لنسخ النظام السياسي والاجتماعي والأخلاقي الغربي: "فأنت المتحضر حين تستنسخ أنظمتي السياسية كما هي، وتعيد إنتاج معياري للصواب والخطأ، وللجمال والقبح.

ثم ينتقل إلى كلية غوردون التذكارية (المعهد التجهيزي)، فيكشف عن الغرض الحقيقي لإنشائها: "لم ينشئوا كلية للعلوم الاجتماعية، ولا للإدارة والسياسة؛ بل أعدّوها لتخريج صغار الكتبة والموظفين، أي نخبة وظيفية محدودة تخدم مشروعهم بأقل التكاليف." ويبيّن أن البريطانيين استغرقوا 15 عامًا لفتح كلية طب، وأكثر من عقدين لإنشاء كليات الهندسة والقانون، بينما ظلت **العلوم الإنسانية والاجتماعية مغيبة تمامًا**؛ لأن الاستعمار – كما يصفه – **"لا يريد من النخبة أن **تفكر** أو **تنظّر** أو **تطور رؤى للدولة**، بل أن تؤدي **مهمة إجرائية** محددة في **مقعد إداري** صغير."

ويضيف عمسيب أن هذا النهج جزء من سياسة الحكم غير المباشر التي تبنتها بريطانيا لإدارة "المساحة الشاسعة" للسودان دون تكلفة بشرية ومالية عالية: "فالسودان – في نظرهم – لم يكن الهند التي تبيض ذهبًا؛ بل كان **منفى** و"**مقبرة**" للإداريين البريطانيين، فلا يعقل أن ينفقوا موارد ضخمة لتطويره أو استقدام أفضل كوادرهم لإدارته."

ثم يوضح أسلوب "صناعة أولاد الحكومة": فقد وفّر المستعمر السكن الداخلي والتعليم والإعاشة الكاملة لهؤلاء الطلاب، بهدف **"**إعادة تشكيل تصوراتهم عن ذواتهم، وتكوين هوياتهم الجديدة باعتبارهم أبناء للحكومة الاستعمارية.**"

ويختم قائلًا: "لقد كان المطلوب من هذا السوداني أن يكون موظفًا مطيعًا، يؤدي المهمة دون تنظير، ويتماهى مع هوية الدولة الاستعمارية التي ربّته وأطعمته وكسَته، لا أن يكون مفكرًا أو قائدًا لمجتمع."

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب في توصيف طبقة "**الأفندية**" التي أنشأها الاستعمار البريطاني في السودان: "من هنا، من **رحم الإدارة الاستعمارية**، خرجت أول **طبقة اجتماعية متمايزة** تُعرف بـطبقة **الأفندية**؛ الأفندي الذي يبيع مشيته وبدنه وأسلوبه ليشتري **هوية الغالب**، الأفندي الذي يتوشح **البدلة والبنطلون**، ويحلق شعره على **الطريقة الأوروبية**، ويتحدث لغة غير لغة أمه وأبيه، ويضحك في وجه من يحتقره وهو يحاكيه."

ويستعيد هنا مقولة ابن خلدون: "**المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب**"، ليصف بها حال الأفندي الذي نظر إلى الغالب الإنجليزي، فرآه يتحدث **الإنجليزية** فتعلمها، يلبس **القبعة** فارتداها، **يحلق شعره ويتعطر بعطره فقلده**، حتى غدا صورة مصغرة لذلك الغالب، يسير بين قومه كغريب في جسدهم وروح أجنبي في ديارهم.

لكن الأخطر – كما يشدد – لم يكن في المظهر وحده؛ بل في الهيمنة الفكرية والثقافية: "**لقد حُمّل هؤلاء الأولاد منظومة قيم جديدة، تقوم على احتقار كل ما هو محلي، والنظر إلى الثقافة الوطنية على أنها "لوكل" – أي رديئة، لا تساوي شيئًا** أمام **معايير المستعمر**." وهكذا، أعيد إنتاجهم وفق منظومة استعمارية كاملة؛ لم يعودوا أبناء قراهم وأهلهم، بل أبناء "الحكومة"، يصوغهم السكن الداخلي الذي يفصلهم عن أسرهم، والتعليم الذي يشكل عقولهم، والامتيازات المالية التي تبث فيهم شعورًا بالتفوق على مجتمعهم.

ويضيف بلهجة نقدية: "كان الطالب يتلقى جنيهًا أو جنيهين من الحكومة – وهو مبلغ يتجاوز ما يجنيه أبوه الذي يكدح تحت الشمس – فيعود إلى قريته متبخترًا بلباس المتغلب ولسانه، يزدري أهله وعاداتهم، ويحاول أن يتقرب إلى الإنجليز بأن يكون "ملكيًا أكثر من الملك" في سلوكه وهيئته."

ويفصّل عمسيب في **أدوات هذه الهيمنة**:

- **اللباس**: منع البريطانيون دخول أي موظف سوداني إلى دواوين الحكومة مرتديًا العمامة أو الجلابية أو المركوب؛ فأُلزموا بالبنطال والقميص والحذاء الأوروبي، وتوجوا رؤوسهم بالطربوش، فصار الزي المحلي محرّمًا في فضاء الدولة الحديثة.
- **التعليم الداخلي**: أُسكن طلاب كلية غوردون التذكارية في داخليات أُنشئت خصيصًا لهم؛ حيث عاشوا تحت عين السلطة الاستعمارية بعيدًا عن أهلهم، ليُعاد تشكيل هوياتهم وفق معايير "الحاكم الأبيض".
- **التصورات القيمية**: زرعت فيهم نظرة دونية تجاه ثقافتهم الأصلية، وعلّمتهم أن التقدم يقترن بتقليد "السيد المستعمر"، وأن "المحلي" مرادف للرجعية والتخلف.

ويقول: "بهذه الطريقة وُلد الأفندي؛ موظفًا مطيعًا، يحمل دفترًا وقلمًا، ينفذ المهام بلا تنظير، لا يرى في نفسه قائدًا لأمة، بل ترسًا صغيرًا في آلة الدولة الاستعمارية."

ويختم بالقول: "يظن بعض الناس أن الاستعمار البريطاني كان سياسيًا فحسب، بخلاف الفرنسي الثقافي؛ لكن الحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة: استعمار للعقل والروح قبل الأرض والموارد، وإن اختلفا في الدرجة لا في الجوهر."

يقول الدكتور عبد الرحمن عمسيب: "إن المشروع الاستعماري لم يكن محض صدفة ولا مجرد إدارة استعمارية بدائية؛ بل كان مشروعًا متكاملًا لإنتاج طبقة جديدة من البشر، طبقة متعلمة، لكنها منبتة، أي مقطوعة الجذور عن مجتمعاتها الأصلية، لا تنتمي إلى القرية أو الحي أو القبيلة، بل إلى النظام الكولونيالي الذي أعاد تشكيلها على صورته."

ويضيف موضحًا: "لقد أراد الإنجليز أن يخلقوا سودانيًا يشبههم في ملبسه وهيئته وطريقة كلامه، لكنه يبقى في جوهره خادمًا تابعًا، يؤدي الوظيفة التي يحددها الحاكم الأبيض دون أن يطمح في التفكير أو القيادة أو بناء مشروع مستقل. لذلك ربوه على ثقافة الغالب، وألبسوه البدلة والقبعة، وأجبروه على ارتداء الحذاء الأوروبي بدل المركوب، وألزموه التحدث بلسان غير لسانه، حتى صار يرى نفسه بعين المستعمر ويحتقر كل ما هو محلي.

ويستشهد بقول عبد الله علي إبراهيم في كتابه عن بخت الرضا والاستعمار: "لقد كان هنالك تمييز اقتصادي مقصود؛ إذ كان أساتذة اللغة العربية والدين يتقاضون نصف ما يتقاضاه نظراؤهم من أساتذة اللغة الإنجليزية والعلوم الحديثة، مع أن أولئك كانوا يحملون علمًا راسخًا وفصاحة في اللسان وعمقًا دينيًا، لكن الاستعمار فضل من يدرس علومه ولغته."

ويتابع: "هذا التمييز لم يكن عشوائيًا؛ بل كان مقصودًا لإعادة توجيه التعليم نحو العلوم "الحديثة" التي تخدم الإدارة الاستعمارية، وقطع الطريق على العربية والفقه والشريعة باعتبارها "علوم التخلف" في نظره، ليهجرها الناس طلبًا للمكانة والمال."

ثم يوسع الفكرة إلى تحليل نفسي عميق لهذه الطبقة التي سماها: "الأفندية المستلبون":
– المستلب، كما يصفه عمسيب، هو من يفكر برأس مستعمره: يتبنى معاييره عن الجمال والقبح، والصواب والخطأ، والتحضر والتخلف.
– المستلب هو من يشعر بالنقص أمام المستعمر، فيعوض هذا النقص بممارسة سلطوية متعالية على أبناء جلدته: يتحدث إليهم باحتقار، يتعامل معهم كـ"غجر وبرابرة"، لأنه يرى نفسه "ولد الحكومة" وصاحب الامتيازات.

ويضيف: "هذه الظاهرة – التي يمكن تسميتها بعقدة المستعمر – تجلت بوضوح في الخدمة المدنية السودانية؛ فالموظف الذي يجلس خلف مكتبه لا يراك كمواطن له حقوق، بل يراك "آخرًا" أدنى منه، كما رآه المستعمر يومًا. إنه يعيد إنتاج نفس التراتبية التي وضعها الإنجليز: الحاكم في القمة، ثم الأفندي المطيع، ثم العامة المحتقرة."

ثم يستدرك بلهجة تحليلية: "هذه ليست مجرد ممارسات فردية؛ بل هي هيمنة بالمعنى الغرامشي للكلمة؛ أي سيطرة على الدماغ قبل الجسد، وإعادة تشكيل وعي المهزوم حتى يرى تبعيته فضيلة واحتقاره لذاته "تحضرًا". لقد أراد الاستعمار أن يستعمر العقل قبل الأرض، وقد

يُورِد عبد الله علي إبراهيم في دراسته عن بخت الرضا والتعليم الكولونيالي شواهدَ صريحةً على تمييزٍ منهجيّ: أساتذةُ العربية والدين كانوا يتقاضَون نصفَ ما يُعطى لأساتذة الإنجليزية والعلوم «الحديثة»، على رسوخ علمهم وعمق تكوينهم. لم يكن ذلك عشوائيًّا؛ بل إعادةُ توجيهٍ مقصودٌ للطلب الاجتماعي نحو لسان المستعمِر ومعارفه «النافعة» إداريًّا، وتجفيفٌ بطيءٌ لمجاري العربية والفقه والعلوم الشرعية، بوصفها «عدّة الماضي» لا «عدة الإدارة». النتيجة: هجرةٌ لغويةٌ ومعرفيةٌ اتخذت شكلَ حراكٍ اجتماعي: من يلبس لسانَ الإنجليز وتراتبياتِهم ينال الأجرَ والوجاهة، ومن يُقيم في لسانه المحليّ يُحجَب.

يفكّك فرانتز فانون في «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء» البنيةَ النفسيةَ للـ«مستلب»: يرى نفسَه بعين المستعمِر، فيتقمّص «قناعَ» المتفوّق، ثم يعوّض شعورَ النقص بممارساتٍ سلطوية على أبناء جلدته (**«ملكيٌّ أكثر من الملك»**). في الجهاز الإداري تتجسّد هذه العقدة في طقوس الامتناع عن الخدمة: الموظّف لا يراك **«صاحب حقّ»**، بل **«طالبَ مِنّة»**، فتُلقّنك ثقافةُ الديوان: **«لا تُنجز كثيرًا، أنجز بمقدار الراتب»**، **«المتحمّس عوير»**، **«عند الشيخ كيف»**. إنّها قواعدُ **تنظيمٍ غير مكتوبة (Schein)** تُنقَل بالمحاكاة والسخرية والوصم، حتى تنقلب المؤسّسة إلى **«مدرسةٍ للكسل المشروع»** و**«تقييدِ الإنتاج»**؛ فتأسر الأنشطَ داخل منوالها بدل أن يتغيّر المنوال به.

حين تتكرّس هذه الأنساق اللاواعية – لغةً ولباسًا وإشاراتِ سيطرةٍ – تتفشّى في أجهزة الدولة كلها: الخدمة المدنية، التعليم، الأمن، الجيش. تتشابه العلامات: مكاتب مُقدَّسة وثقافةُ اصطفافٍ شكلي، تعالٍ بيروقراطي، وطقوسُ توقيعٍ وختمٍ وتذييلٍ تُعطي «هيبة الشكل» بدل «جدوى الخدمة». هنا يلزمُ استدعاء بورديـو: إنّها سلطةٌ رمزية تجعل «الاستمارة» و«الختم» و«الرتبة» رأسمالًا رمزيًا يُنتج الامتثال، ولو أكلَ من لحم الكفاءة. ومع الزمن تتغذّى العادة (habitus) بهذه الممارسات فتُعيد إنتاج نفس العلاقات، وإن تبدّلت الوجوه والأنظمة.

يكشف عمسيب مفارقةً حادّة: في الحقبة الاستعمارية أوائلُ ما بعد الاستعمار، حاز «الأفندي» امتيازاتٍ ماديةً ورمزية (راتبٌ مُجزٍ، إسكان، زيّ، وجاهة). **اليومَ ذهبت كثيرٌ من تلك المزايا بفعل الأزمة، لكنّ سلوكَ التعالي وطقوسَ الامتناع بقيا؛ فصرنا بإزاء جهازٍ «فقيرِ الخدمة غنيِّ الطقوس»، جسدٌ مرهقٌ بعقليةٍ استعماريّةِ النشأة.** هذا ما يسمّيه فانون «تثبيت الأقنعة»؛ إذ يبقى «القناع» فاعلًا حتى لو تغيّر المسرح. ومن هنا تتغذّى ثقافةُ الخوف من المواطن لا ثقافةُ خدمته، وتتعاظم قداسة «السياسات الرسمية» بوصفها موحًى بها لا مُنتَجَ جدلٍ عامّ ومساءلة.

ويختم: "هكذا وُلدت نخبة مشوهة: **عقلها كولونيالي، لسانها أجنبي، جسدها محلي، وروحها متعلقة برضا السيد الأبيض**. إنها نخبة "الأفندية"، أبناء الحكومة الاستعمارية، التي ما زالت آثارها تترسب في جهاز الدولة السودانية حتى اليوم."

تقديسُ ما صنعه المستعمِر... من الحدود إلى الدواوين

يرى الدكتور عبد الرحمن عمسيب أنّ العقل الإداري الذي خلّفه الإنجليز قد أورثنا نزعةً إلى تقديس ما بناه **«الخواجة»: الحدودُ مقدّسة، وطريقةُ إدارة الحكم مقدّسة، وخريطةُ الدولة ومسرحُ مؤسساتها «لا تُمسّ»**. فإذا سُئِل: **لِمَ نحافظ على هذه الحدود؟** جاء الجواب بما يشبه التلاوة: **«هكذا وجدنا آباءنا عليها، وأنا على آثارهم مهتدون»**. هنا تشتغل **هيمنةُ الأسطورة السياسية: لأنّ «الخواجة» رسم الخطوط، فالخطوط سليمةٌ بالضرورة، ولا يلزمنا أن نفهم «السيرورة» التي أفضت إليها؛ يكفي أن نحرسها.**

لكنّ هذا **التثبيت يحتاج إلى سرديةٍ تُحرس به: أبطالٌ «قاتلوا من أجل الحدود»، تاريخُ «نضالٍ» يليق بقداسة الخريطة، وعَلَمٌ وأيقونات**. وهنا – كما يلفت عمسيب – **تُصطنع قوميةٌ خطابية تُغنّي للدولة–الحدود** كما ورثتها **نخبةُ الدواوين**، مع أنّ مفاهيم الأُمّة/القومية/nation في **أصلها وافدةٌ** (أوروبية النشأة واللغة والمخيال)، ونُقلت إلينا مشروطةً **بموازين اللحظة الاستعمارية لا بمفاوضات مجتمعٍ مع ذاته وتاريخه.**

علي عبد اللطيف بين الأسطورة والوثيقة

يُقَدَّمُ علي عبد اللطيف في المقرّرات المدرسية بوصفه «أبا القومية السودانية»، وعماد ثورة 1924 و«اللواء الأبيض». وتُروى الحكاية الشهيرة: أنّ القاضي سأله عن قبيلته فقال: «سوداني»؛ دلالةً – في السرد الوطني – على تجاوز العصبية القبلية إلى «الهوية الجامعة». غير أنّ قراءة الوثائق الاجتماعية والإدارية لتلك الفترة تُظهر طبقاتٍ من التعقيد:

- **الخلفية الاجتماعية**: والدُه من **«الرقيق المُحرَّرين»** خدم في الأورط السودانية (ثم في الجيش/الدفاع السوداني)، وأمُّه كذلك من المُحرَّرين؛ ما وضع الأسرة في هامش المدينة («هبوب ضرباني» على **أطراف الخرطوم**). هذا السياق يُقارب تفسيرَ إجابته **«سوداني»** لا باعتبارها بيانًا فلسفيًّا مكتملًا في «هوية قومية»، بل **علامة وضع اجتماعي** تفيد الانتماء إلى **فئة المُحرَّرين/ذوي الأصل الإفريقي** غير المقيّد **بقبيلةٍ معروفة في سجل الإدارة**.

- **دلالة لفظ «سوداني»**: في الاستعمال المصري–المديني المتأخّر كان يُستعمل أحيانًا للدلالة على المنسوبين إلى السودان من ذوي البشرة السوداء، وكثيرًا ما ارتبط في الصحافة والمراسلات بفئة **«الرقيق»** أو **«المُحرّرين»**؛ وهو ما تناولته دراسات الهوية **والعبودية بين مصر والسودان في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين**.

- **الاتجاه السياسي لثورة 1924**: الحركة كانت **اتحادية الهوى مع مصر**؛ ترفَع **العلم المصري** وصور الملك (آنذاك **فؤاد**، لا فاروق الذي تولّى 1936)، وتستند إلى لحظة التوتر الفاصلة بعد **اغتيال السير لي ستاك (سردار الجيش المصري** و**حاكم عام السودان**، نوفمبر 1924). أصدرت بريطانيا أمرًا **بانسحاب القوات المصرية** من السودان؛ **فتمسّكت كتائب مصرية** في الخرطوم بالسلاح إلى أن تأتيها **تعليماتُ وزير الحربية المصري**؛ **فانضمّ إليهم طلاب الكلية الحربية وطلبة المدارس**، ووقعت الاشتباكات المعروفة. **أي إنّ روح 1924 اتحادية–وادي نيلية** أكثرَ منها «قومية سودانية خالصة» كما يشيع الخطاب المدرسي.

بهذا المعنى، فإنّ جعلَ علي عبد اللطيف «أيقونة قومية مكتفية بذاتها» يطمس مفارقات اللحظة: قوميةٌ تُرفَع فيها راية مصر، وحركةُ ضباطٍ وجنودٍ «مِصريّي الخدمة» في الخرطوم، ونخبةٌ مدينيةٌ مُمَصَّرةُ التكوين؛ وكلّ ذلك داخل ترتيبات الحكم الثنائي (الإنجليزي–المصري) الذي كان يحدّد هوامش الفعل إلى حدٍّ بعيد.

«القومية» كتعويذة لحراسة الحدود

إذا **قدّستَ الحدود،** احتجتَ سرديةً تأسيسية تبرّر قدسيتها: **«أبطال الاستقلال»، «ثورة الأمة»، «صحوة القومية».** لكنّ **الوثائق الإمبراطورية وسيَر الإداريين** تُظهر أنّ الاستقلال جاء بقرارٍ **ومراسلاتٍ وتسوياتٍ** أكثرَ منه **ثمرةَ حربِ تحريرٍ شاملة؛ وأنّ الحدود – دارفور مثالًا – تقرّرت بضغط الحرب العالمية الأولى، ومخاوف التوسّع الفرنسي من الغرب، وضرورات تأمين النيل من الجنوب، لا بملحمةٍ قوميةٍ قارّية.** ومن هنا يأتي التناقض: تُستعمل القوميةُ – بوصفها «لغةَ حداثةٍ سياسية» – لتطعيم خريطة صُنعت لأسباب خارج–مجتمعية بمعنىً عاطفي يَسُدّ شهوة الشرعية.

يا سعد، لنعُد مجددا إلى تلك اللحظة الحاسمة التي يتغنّى بها المدرِّسون وتلمّعها المناهج: سنة 1924 وما تلاها، حين كانت كتيبتان مصريتان وكتيبتان بريطانيتان في الخرطوم. يروي تقديرُ الموقف عند الجنرال ستون – السردار يومئذٍ – أنّ القوّة البريطانية لا تكفي لهزيمة القوات المصرية المرابطة، وأنّ الأمر محتاجٌ إلى كتيبةٍ ثالثة تُرجّح الكفّة. **أمّا المصريون، فقد أبَوا الانسحابَ بغير أمرٍ صريحٍ من وزير الحربية المصري؛ وتلاحق الأمرُ بأن انضمّ إليهم الطلبةُ السودانيون – أو كما يُقالُ بلسان دارفور: «فلن قايات»**؛ أي أنّ **أصحاب الفعل هم المصريون، والسودانيون طارئون على الفعل.** لم تكُن هناك «يقظة قومية سودانية» بالمعنى الرومانسي؛ **كان الرابطُ واديًّا مصريًّا،** وإحساسُ النخبةِ السودانية يومها أنّها **امتدادٌ طبيعيٌّ للأمة المصرية** وتاجها الملك – فلتسمّه ما شئت – **وأنّهم امتدادٌ للحكم الذي أسسَه البيت الخديوي.**

ثم تعالَ إلى اللفظة التي تُغري المؤرِّخين والوعّاظ معًا: «سوداني». في الرواية المدرسية: قيل لعلي عبد اللطيف «ما قبيلتك؟» فقال: «سوداني»؛ فألبسوه تاج «أبو القومية». أمّا أنا فأقول: «سوداني» كانت تُطلق – اجتماعيًا وإداريًا – على فئات المُحرَّرين ومن لا قبيلةَ له في سجلّات المدينة؛ ومن ثمّ فالرجل ابنُ سياقٍ اجتماعيٍّ محدّد: أبٌ من المُحرَّرين في الأورط السودانية، وأمٌّ كذلك من المُحرَّرين، ومسكنٌ على هامش الخرطوم («هبوب ضَرَباني») حيث الحافةُ والهواءُ والبيوتُ المُستضعَفة. **هذه حقائقُ وضعٍ اجتماعي،** لا بيانُ فلسفةٍ قوميةٍ غير مكتملة. زدْ على ذلك أنّ المسيرات خرجت ترفعُ رايات مصر وصور الملك؛ فكيف تُفصِّل من هذا المشهد قوموية سودانية خالصة؟ لقد كانت روحُ 1924 اتحاديةً مع مصر، ومسرحها جنودٌ وطلبةٌ وكتائبُ «مصرية الخدمة» في خرطوم الحكم الثنائي.

أمّا اللفظة «سودان» في المدونات العربية – كما لاحظتُ وأنا أطالعُ الهوامش – فقد تكرّر اقترانها بمسالك تجارة الرق عند جغرافيين ومؤرخين وقدامى الأدباء، بما في ذلك إشاراتٌ إلى «السوْدان» بوصفها موارد للبشر والعبيد في أدبٍ كلاسيكيٍّ طويل. ليس هذا مقامَ إدانةٍ أو تبرئة؛ إنما هو كشفُ أصل الكلمة في الاستعمال قبل أن تُغسلَ وتُعطّر بطلاء «الهوية الوطنية» الحديث.

ثم اسمع ما هو أصرح: **النخبةُ المستلبة التي أراد الإنجليز أن تُنشئ «وطنًا اسمه السودان» منفصلًا عن مصر وعن الأفق العربي الإسلامي (مصر والحجاز وغيرهما)، دُعمت سياسيًا. دعموا حزب الأمة لأنّ خياره هو الانفصال**؛ فالحديثُ عن «السودان يفصل» مضحكٌ: **السودان ذاته نتاجُ الانفصال**. في **سنة 1952 صار السودان «دولةً براها»**؛ لأنّ عبد الناصر وضباطه الأحرار تنازلوا عنه بلا تردّد. **ولو رأى المصريون فيه من الموارد والفرص ما يستبقيه، لما تخلّوا**. هذه ليست «أساطير خيّرة»، بل وقائع مراسلاتٍ وسياسةٍ وميزانِ قوة.

ثم انظر إلى بذرة نظرية «النهر والبحر»: لماذا كلُّ الأجزاء التي انفصلت أو اشتعلت بالحرب هي الأجزاءُ نفسها التي فصلها قانونُ المناطق المقفولة (1922) عن قلب السودان النهري؟ الجنوب لم يكن جزءًا من السودان النيلي عبر التاريخ؛ ضُمّ قسرًا فاشتعل وتمزّق وانفصل. جبال النوبة لم تكن من هذا القلب؛ ضُمّت قهرًا فظلت ملتهبةً تطالبُ بتقرير المصير. وهل هذا من المصادفة؟ الدولة تنتهي حيث تنتهي الثقافة؛ وما عاداها ضمٌّ بارد يزيدُ الحريق ولا يُطفئه.

ويجيئك من يقول: «الدولةُ تنوّعٌ وتعدّد». أقول: هذا رأي خواجات لا أشتريه. **أمريكا – وهي معقلُ الخطاب الليبرالي المدني – شهدت صعودَ دونالد ترامب ثلاث جولاتٍ متلاحقةٍ في بؤرة التصويت: 2012 ظلّ ظلًا حاضرًا، 2016 صار محورَ الاقتراع، 2020 كان العنوانَ السلبي الذي صوّت الناس ضدّه لا لخصمه**. انظر إلى الأرقام: **تصويتٌ عِرقي كثيفٌ** بين شريحةٍ واسعة من البيض غير المتعلمين؛ وخطابُ هويةٍ يرى أمريكا أمةً بيضاء مسيحية بروتستانتية أنجلو–ساكسونية (ذلك حديثُ ساميول هنتنغتون ومن سار على أثره). **إذا كانت مِصْهريةُ الولايات المتحدة نفسِها تتفلّت عند الاختبار وعند أبسط زيادة في الغلاء وتخفيف للوظائف، فكيف تريدون تصدير «التعدد السعيد» إلينا بقوة التمنّي؟**

سيقول قائل: «مشكلتكم دستور؛ اصنعوا دستورًا يوزّع النفطَ على الولايات كما فعلت أمريكا، ليذوب الجميع تحت مظلّة القانون». أبتسمُ وأردّ: هذا خطأٌ في تصور الدولة. الدولةُ ليست «شركةً وظيفية» يجتمعُ فيها عشرون رجلًا في غرفة ويخرجون بورقة يوزعون بها الموارد والسلطة؛ الدولةُ عمرانٌ ثقافيٌّ، وحاضنةٌ اجتماعيةٌ قبل أن تكون نصوصًا وقوانين. إذا انتهت الثقافة عند حدّ النهر، وانتهت الحمولة التاريخية عند مجرى واحد، فإنّ الخريطة الأوسع – التي رسمها الخواجة – لن تصنع دولة، ولو كتبتَ لها ألفَ دستور. إن لم تنضبط الحدودُ بالثقافة، كان كلُّ ما فوقها ضمًّا بالقهر، وحينئذٍ ستشتعل الأطرافُ كلما صمتت الخرطوم.

وهنا بيتُ القصيد: «قداسة» ما بناه الخواجة – الحدودُ، الدواوينُ، القوالبُ – ليست إيمانًا بالدولة، بل إيمانٌ بالتمثال. ومن أجل حراسة التمثال يُصطنَعُ سردٌ قوميٌّ: أبطالُ استقلال، وثورةُ لواءٍ أبيض، وأغنيةُ عن وطنٍ «انتُزِع انتزاعًا». والحقيقة أنّ الاستقلال جاء بمكاتباتٍ وتسويات؛ وأنّ «القومية» وُظِّفت لتسكين خريطةٍ ولدت خارج المجتمع ثم أُلزمت عليه. عند هذا الحدّ أقول، كما قلتُ من قبل: الدولةُ تنتهي حيث تنتهي الثقافة. وما عدا ذلك غرسٌ في الرمل.

يا سعد، إذا عدنا إلى المفاهيم الكبرى التي نُقِلَت إلينا من الغرب بلا تدقيق ولا تحقيق، وجدنا أننا في مأزق اصطلاحي ومعرفي عميق. خذ مثلًا لفظة **"الدولة القومية"** التي يترنم بها ساسة الخرطوم ومثقفوها دون أن يفقهوا جذرها ولا يتدبروا معناها. **الدولة القومية – National State – كما قامت في أوروبا لم تكن شعارًا عاطفيًا ولا خيالًا شاعريًا، بل ثمرة مخاض دموي طويل أفرزته الحروب الدينية والمذابح العرقية وصيغ في رحم صلح وستفاليا منتصف القرن السابع عشر**. هذا الصلح، يا سعد، هو الذي أقر لأول مرة الاعتراف المتبادل بين الكيانات التي نسميها اليوم دولًا قومية؛ دولًا لا تتسع إلا لأمةٍ واحدة، **أمة يجمعها الدم والدين واللغة والثقافة المشتركة**، لا التعدد ولا التنوع الذي يتغنّى به أهل ما بعد الكولونيالية في الخرطوم.

فإذا تأملت معنى **Nation** في أصلها اللاتيني – من **Natio** المشتقة من **Natus**، أي المولود، الخارج من الرحم – علمت أن القومية في بنيتها الأولى **تصور رحمويّ**؛ فالناس فيها ليسوا جيرانًا متعاقدين على دستور، بل **أبناء رحم واحد، جسد واحد** يجري فيه دم مشترك. **الدولة القومية إذن رحم ممتد، لا عقد اجتماعي بارد**؛ ولذلك سمّوها **National State**، لا **Patriotic State**. أما **Patriotism** – الوطنية – فجذرها مختلف، من **Patria**، أي الأرض والأبوة، ولاؤها للتراب لا للرحم، للحيز لا للجذر البيولوجي.

يا سعد، أوروبا التي علّمتنا هذه المصطلحات لم تكن **جنة للتنوع**؛ كانت، كما قال عبد الرحمن عمسيب، **فضاءً إقصائيًا أحاديًا**: فرنسا للفرانك الكاثوليك، بريطانيا للبروتستانت الأنجلو–ساكسون، ألمانيا للجرمان اللوثريين. نعم، وُجد الكاثوليك في إنجلترا والبروتستانت في فرنسا، لكنهم كانوا أقليات محكومة لا شركاء في السيادة. **الدولة القومية في صيغتها الأوروبية دولة خالصة الدم، خالصة اللسان، خالصة العقيدة**؛ ولذلك استقرت، لا لأنها احتفت بالتعدد، بل لأنها سحقته تحت حديد السلطة المركزية.

انظر إلى مأساة النخبة السودانية: حملت **النموذج الغربي** بلا فهم لجذوره، فترجمت **National State** إلى "الدولة القومية"، وجهلت أن **Nation** من **Natio** اللاتينية، المشتقة من **Natus** (المولود)، أي علاقة رحم ونسب ولسان ودين، فخلطت بينها وبين **Patria** (الوطن) حتى انهار المعنى الأصلي. قال عبد الرحمن عمسيب: **"المشكلة ليست في الترجمة فحسب، بل في ضعف اللسان الذي ترجم"**؛ فالمثقف المستلب – كما يراه – يتبنى الألفاظ ليحاكي الغالب لا ليفقهها، فيجهل أصولها ويستعملها زينة لا علماً. فلا يسألون عن مقاديرها في معاجمها ولا عن أحوالها في تاريخها، فجاؤوا بمصطلحات عجمية الهجنة، هجينة الدلالة، فلبست على الناس أمرهم.

انظر إلى مثال **Constitution** – الدستور – حين جاء الدكتور **حسن الترابي** وشرحها قائلاً: "هي من Constitutio، أي التأسيس والتكوين"، فبدأ الشرح العلمي بترجمة المعنى الاشتقاقي الذي غاب عن من هم أقل ثقافة وأضيق أفقًا. أما النخب التي كانت دون هذا المستوى البحثي، فقد أخذت الألفاظ بلا أرواحها، **فظلت تلوك شعارات القومية في فضاء لم يخلق ليكون أمة بالمعنى الرحموي الذي أنشئت به أوروبا قومياتها.**

يا سعد، إنّا إذا تفكّرنا في الألفاظ التي نتداولها في حياتنا السياسية والقانونية وجدناها **ألفاظًا غريبة عن بيئتنا، نزلت علينا بغير سياقاتها، فصارت أشبه بملابس مستعارة لا تستقيم على البدن المحلي.** خذ مثلًا كلمة **"دستور"** التي نتشدّق بها صباح مساء. إنّ أصلها عند العرب في كتب القدماء **"دستور الباب"** أي الإذن بالدخول، أو **الحاجب الذي يُطرق بابه قبل اللقاء.** لا صلة لها، يا سعد، بالقانون ولا بالشرائع المنظمة لحياة الأمم. إنّما نحن، تحت وطأة المستعمر وثقافته، أخذنا هذا اللفظ وأسقطناه على معنى جديد تمامًا، **في حين أن لغتنا العربية كانت تحفل بما هو أدقّ وأعمق**: كالشريعة والشرعة والمنهاج، التي وردت في التنزيل العزيز: ”لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا“.

هذه المفارقة ليست لغوية فحسب، بل **هي شاهدة على عطبٍ بنيويٍّ في الكيان السياسي السوداني.** فالكيان الذي ورثناه عن الاستعمار **لم يقم على الأسس التي تُقيم الدول عبر التاريخ: لم يكن دولة الجماعة التي تجمعها وحدة الدم واللسان والدين**، ولم يكن تعبيرًا عن رحم اجتماعي متجانس كما قامت عليه الأمم الأوروبية بعد صلح وستفاليا. بل كان **دولة مصنوعة في مختبرات الاستعمار**، خُلقت لتخدم مصالح المستعمر قبل أن تعبّر عن ذات الجماعة الوطنية.

هشاشة الدول في مرآة التاريخ

ثم انظر، يا سعد، إلى مصائر الدول: **متى تضعف؟ متى تتصدع؟**. انظر إلى الولايات المتحدة نفسها، التي خرجت من الحرب العالمية الثانية قوة عظمى، **تحكم العالم بمشروع مارشال وتعيد بناء أوروبا المدمرة**، كانت حينها دولة عنصرية مكتملة العنصرية: فيها نظام **الفصل العنصري (Segregation)** قائم على فكرة أن الأسود ليس منّا، وأن المختلف في الدين أو الأيديولوجيا دخيل، ولذلك أطلقوا لجان مكارثي لمطاردة الشيوعيين. **هذه الدولة القوية، يا سعد، كانت أحادية الهوية، لا تعترف بالتعدد الذي يتغنى به بعضنا اليوم.**

أما الآن، فها هي **أمريكا نفسها تعاني من الشروخ التي أحدثها التنوع**. الديمقراطي يفتح الأبواب للهجرة من المكسيك وأمريكا اللاتينية، لا حبًّا فيهم، بل ليخلق قاعدة انتخابية تصوّت له. **الفيزا العشوائية (Diversity Visa)** التي تفتح الطريق أمام المهاجرين ليست سوى أداة انتخابية في يد الحزب الديمقراطي، يشرعن بها إنهاء "الوحدوية الثقافية" التي قامت عليها أمريكا البيضاء البروتستانتية الأنجلوساكسونية.

هنتغتون و"هوية الأمم"

عبد الرحمن عمسيب، في رؤيته النقدية، لا يكتفي بوصف الواقع، بل **يستدعي منظّرين كبارًا كـ"صامويل هنتغتون"**، الذي كتب في صدام الحضارات ومن نحن؟ هوية الأمة الأمريكية، مؤكّدًا أن **الدولة لا تستقيم بغير هوية راسخة، وأن التنوع إذا لم يُضبط صار معولًا لهدم الوحدة الوطنية**. وبهذا يربط عمسيب بين أفكار هنتغتون وصعود اليمين المحافظ ممثلًا في ترامب، بوصفه رد فعلٍ طبيعيّ على ما يراه الأمريكيون البيض تهديدًا وجوديًّا لهويتهم التاريخية.

التنوع: نعمة أم نقمة؟

يقول عمسيب بصراحة: **"من يقول إن التنوع نعمة يتحدث بشعارات ليبرالية فارغة لا تصمد أمام الواقع"**. التنوع، إذا لم يُحكم بضوابط صارمة، **يصنع دولًا هشة غارقة في الصراع**، خصوصًا حين تتنازع المجموعات على موارد محدودة. أليس هذا حال إثيوبيا اليوم؟ دولة قامت على **فيدرالية عرقية**؛ كل قومية لها إقليمها وسلطتها، فانتهت إلى حرب أهلية أحرقت الأخضر واليابس.

تلك هي الفيدراليّة التي رُبط فيها الحكم بالعِرق، وتحوّل فيها الانتماء إلى سُلّم للمجد أو هاوية للخذلان. فانظروا إلى تشاد كيف أُديرت على هذا المنوال، وانظروا إلى ليبيا وقد قُسِّمت إلى ثلاثة أقاليم؛ شرقيّ وغربيّ وجنوبيّ، كلٌّ يُحكم بعصبيّته.

وانظروا إلى جنوب السودان في حاضرنا هذا: أليست القوميّة فيه بيد الأكابر من الدينكا، ينازعهم الأكابر من النوير؟ أو ليست العِرْقيّة هي معيار الحكم والسلطان؟ وهذه هي صورة أفريقيا التي نعرفها: دولٌ ما كانت يومًا حقيقيّة، إذ لم يصنعها أهلها بأيديهم ولا ارتسمت حدودها بمشورتهم؛ إنما صنعها المستعمِر وبنى أركانها على هواه، فكانت كيانات مشوّهة تُساق بالعصا وتُحكم بالنار والحديد.

والدولة - كما يقول عبد الرحمن - لا تقوم إلا على التجانس، فذلك هو الأساس الذي لا قيام لها بغيره. حتى الدستور الأمريكي الذي يتغنّى به الناس اليوم، حين وُضع لم يكن يعرف التنوع ولا يقرّه؛ إذ الأبناء المؤسسون كانوا يرون أمريكا أمّة بيضاء بروتستانتية مسيحية، هكذا بكل وضوح ودون مواربة. ذلك تعريفهم لأمريكا: أمّة بيضاء ذات لون واحد وعقيدة واحدة ولسان واحد.

قراءات إضافية:

مراجع بالعربية

- **خالد حسن الكد**، الأفندية ومفاهيمها القومية في السودان.
- **خالد فهمي**، كل رجال الباشا: محمد علي وجيشه وصناعة مصر الحديثة (المقابل الإنجليزي: *All the Pasha's Men*).
- **نعوم شقير**، تاريخ السودان.
- **مكي شبيكة**، (أعماله التاريخية عن السودان – الأشهر: السودان عبر القرون).
- **عبد الله علي إبراهيم**، صدأ الفكر السياسي.
- **عبد الله علي إبراهيم**، بخت الرضا والاستعمار.
- **مدثر عبد الرحيم** الامبريالية والقومية في السودان دراسة للتطور الدستوري والسياسي 1899 1956

مراجع بالإنجليزية/الفرنسية :

1. **George Bethune English** – *A Narrative of the Expedition to Dongola and Sennaar* (1822)
   العنوان بالعربية: الحملة على دنقلا وسنار *(1822)*
2. **Frédéric Cailliaud** – *Voyage à Méroé et au Fleuve Blanc* (1826–1827)
   العنوان بالعربية: رحلة إلى مروي والنيل الأبيض وما وراء فازوغلي وسط مملكة سنار
3. **H. A. MacMichael** – *A History of the Arabs in the Sudan*
   العنوان بالعربية: تاريخ العرب في السودان
4. **Robert O. Collins** – *A History of Modern Sudan*
   العنوان بالعربية: تاريخ السودان الحديث
5. **P. M. Holt & M. W. Daly** – *A History of the Sudan*
6. **Mahmood Mamdani** – *Saviors and Survivors: Darfur, Politics, and the War on Terror* (2009)
   العنوان بالعربية: المنقذون والناجون: دارفور والسياسة وحرب الإرهاب
7. **M. W. Daly** – *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934*

8. **M. W. Daly** – *Darfur's Sorrow: A History of Destruction and Genocide*

9. **R. S. O'Fahey** – *The Darfur Sultanate: A History*

10. **R. S. O'Fahey** – "Slavery and the Slave Trade in Dar Fur" (مقال/دراسة)
العنوان بالعربية: الرق وتجارة العبيد في دارفور (ترجمة تقريبية للمقال المذكور)

11. **Richard Gray** – *A History of the Southern Sudan*

12. **Douglas H. Johnson** – *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*

13. ***Heather J. Sharkey***, *Living with Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan*.

14. ***Eve M. Troutt Powell***, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*

15. ***Gabriel Warburg –*** *Islam, Sectarianism, and Politics in the Sudan since the Mahdiyya*

قراءات ثانوية

- **من نحن؟ التحديات التي تواجه الهوية القومية الأمريكية** — Who Are We? The Challenges to America's National Identity (صموئيل هـ. هنتنغتون)
- **صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي** — The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (صموئيل هـ. هنتنغتون)
- Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism —**الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها** (بنديكت أندرسون)
- **القسر، الرأسمال، والدول الأوروبية** — Coercion, Capital, and European States (تشارلز تيلي)
- **الأمم والقومية** — Nations and Nationalism (إرنست جيلنر)
- (آرلي راسل هوشيلد) — Strangers in Their Own Land
- (جون سايدز، مايكل تيسلر، لين فافريك) — Identity Crisis
- **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** — Black Skin, White Masks (فرانز فانون)
- **كراسات السجن** — Selections from the Prison Notebooks (أنطونيو غرامشي)
- (كروفورد يونغ) — The African Colonial State in Comparative Perspective
- **كتابات حول الحكم الاستعماري في الهند والداروينية الاجتماعية** — On Colonial Rule in India;The Practice of Social Darwinism (جون ستيوارت ميل)
- **الثقافة التنظيمية والقيادة** — Organizational Culture and Leadership (إدغار شاين)
- **الرمز والسلطة / نظرية الممارسة** — Language and Symbolic Power / Outline of a Theory of Practice (بيير بورديو)